

Le don en anamorphose ou la réécriture du monde. Configurations et enjeux de l'hospitalité dans le récit médiéval (XII^e-XIII^e siècles)

CARLOS FONSECA CLAMOTE CARRETO

Entrées d'index

Mots-clés : Don, Moyen Âge, Hospitalité, Marchand (Imaginaire)

Texte intégral

« A la limite, le don comme don devrait ne pas apparaître comme don ni au donataire, ni au donateur [...]. En ce sens, le don est l'impossible. Non pas impossible, mais la figure même de l'impossible. »

J. Derrida, *Donner le temps*¹.

« Biaz sire, fet il, bien vaingniez.
Se o moi herbergiez daingniez,
Vez l'ostel aparelliés »

provided by Repositório Aberto da Universidade de Lisboa

View metadata, citation and similar papers at [COBE](https://www.cob-e.org/)

COBE

Arthur ou la largesse infinie

¹ À une époque où, de Jean de Salisbury³ à Brunetto Latini⁴, en passant par Jacques de Vitry⁵ ou Guillaume Le Clerc de Normandie⁶, théologiens, prêcheurs, poètes et moralistes n'ont cessé de dénoncer l'ambiguïté, voire la

perversion, sous-jacente à la pratique du don constamment manipulée par le pouvoir ou corrompue par une logique monétaire et marchande en pleine ascension⁷, le récit médiéval des XII^e et XIII^e siècles se plaît toutefois à contempler et à mettre en scène un monde où dons matériels (parures, épées, trésors, ceintures précieuses, anneaux, terres, etc.) et spirituels (dons du nom, importance de la parole donnée, don de la vie, de l'amour, etc.) peuplent et saturent un espace textuel placé sous l'égide de l'imaginaire oblatif. Loin de constituer un cas isolé, le roman arthurien est néanmoins à cet égard paradigmatique, ses contours finissant toujours par épouser la trajectoire, parfois sinueuse, de tous ces objets échangés au long des récits dont la surface narrative se décompose ainsi en une série de fictions subliminales qui offrent un terrain particulièrement fertile d'analyse aussi bien à l'archéologie littéraire qu'à l'approche poétique. Car si le don consiste, comme le décrivait M. Mauss⁸, en une triple obligation de donner, de recevoir et de rendre, encore faut-il remarquer que cette circularité imparfaite, jouant sur les notions de crédit ou de dette, implique en effet toujours une dilatation temporelle, une différance, entre les trois moments qui structurent l'échange. Entre le temps fondateur qui institue le don (qu'il s'agisse du drap magnifiquement brodé sur lequel s'inscrivent les signes encore illisibles des origines dans le lai de *Frêne* de Marie de France ou dans le roman de *Galeran de Bretagne*, du geste hospitalier des vavasseurs du récit arthurien ou des attributs magiques confiés aux héros par les fées) et son retour final amplifié sous forme de *guerredon*, la matière qui fait l'objet du don ne contribue pas seulement à structurer l'imaginaire symbolique sous-jacent au récit : elle participe activement au tissage même du texte.

- 2 Les contes de Bretagne seraient-ils alors secrètement parcourus par une singulière utopie oblatif⁹ ? Le phénomène est trop connu pour que l'on s'y attarde : sans que l'on sache comment, ni avec quelles ressources, la cour arthurienne est en effet souvent présentée comme une espèce de Graal d'où émanent en abondance les fruits d'une intarissable prodigalité. Les héros (dans lesquels E. Köhler voyait jadis un reflet de la condition sociale précaire de tous ces *juvenes* exclus du partage des fiefs¹⁰) partent à l'aventure sans se soucier des dépenses pour s'héberger, soigner leur monture, se procurer des armes, participer à des tournois qui, nous le savons, devenaient de plus en plus ruineux¹¹. Les exemples abondent, rares étant les récits qui échappent à cette logique de la circulation incessantes des signes et du sens dictée par une implacable spirale oblatif. Il suffit de considérer la manière dont un texte fondateur tel que le *Roman de Brut* de Wace (*circa* 1155) décrit le premier couronnement d'Arthur à l'âge de quinze ans pour nous rendre compte des enjeux politiques et symboliques d'un modèle de royauté entièrement placée sous le signe du don :

Forz et hardiz et conqueranz,
Larges donerres, despandanz [...].
Tant com il vesqui et regna
Toz altres princes sormonta
De cortisie et de noblesce
Et de vertu et de largesce¹²

- 3 Plus tard, dans un contexte clairement suspect et menaçant où le narrateur nous décrit le côté sombre de l'univers urbain de la cour dominé par les jeux du hasard (« Ce est un geus de male part », v. 2012), par la parole dissonante, dérégulée et mensongère (« jurent », « estrivent », « grocent », « trichent », vv. 2021-2024) et surtout, par l'endettement des chevaliers forcés de recourir au gage (« Li un erdent, li uns gaheignent,/ Sor gages enpruntent deniers,/ Onze par doze volantiers ;/ Gaiges prenent, gaiges plevisent », vv. 2016-2019),

voici qu'émerge, triomphale et compensatrice de toute faille et de toute angoisse, l'image hypertrophiée des dons arthuriens que les répétitions anaphoriques renforcent tout en les projetant (sous forme de miroir ou d'écho) à l'infini :

A ces qui d'autre terre estoient,
Qui por amor au roi venoient,
Dona copes, dona deniers,
Dona de ses avoïrs plus cheïrs.
Dona deduiz, dona joiaus,
Dona levriers, dona oisiaus,
Dona peliçon, dona dras,
Dona copes, dona henas,
Dona pailles, eniaus,
Dona bliauz, dona mantiaus,
Dona lacez, dona espees,
Dona saietes acerees.
Dona cuivres, dona escuz,
Ars et espiez bien esmoluz,
Dona lieparz et dona ors,
Seles, lorains et chaceors.
Dona haubers, dona destriers,
Dona haumes, dona deniers,
Dona argent et dona or,
Dona le mialz de son tresor ;
N'i ot home qui rien valsist
Qui d'autre terre a lui venist,
Cui li roi donast tel don
Qui enor fust a tel baron (vv. 2049-2072).

- 4 La chanson de geste ne saurait échapper à cette dynamique, même si certains poèmes préfèrent souvent montrer l'envers de l'idéal oblatif défini par la largesse et la prodigalité en dénonçant les effets pernicioïux du don refusé ou perversi, ainsi que ses implications sur le plan politique, social et poétique. La plupart des récits constitutifs du vaste cycle de Guillaume d'Orange s'écrivent ainsi à partir d'une faille au niveau de l'autorité, Louis le Pieux incarnant une souveraineté défaillante qui se manifeste par le manque à la parole donnée consubstantiel à une ingratitude foncière qui le pousse (et peu importe, dans ce contexte, s'il s'agit ou non d'une attitude volontaire) à exclure le plus valeureux des guerriers du système oblatif. Il incombera dès lors au héros de colmater systématiquement la faille et de régénérer le pouvoir, Guillaume émergeant comme l'image inverse du roi, c'est-à-dire comme celui « qui onc n'ama prometre sanz doner¹³ ». Qu'on se souvienne également de *Raoul de Cambrai* où cette défaillance verbale engendre une rupture au niveau du symbolique qui, en entraînant l'épopée dans une véritable spirale de violence aux conséquences dévastatrices, menace les fondements mêmes de la civilisation médiévale, notamment lors du fameux épisode d'Origny¹⁴. Or, cette symbiose entre largesse et intégrité verbale, qui découle de la conception indo-européenne de la souveraineté¹⁵, est particulièrement intéressante dans la mesure où elle révèle une profonde solidarité au sein du *logos* médiéval entre le geste oblatif et la parole¹⁶, une solidarité qui est au cœur même du rituel qui fera l'objet de nos réflexions : le rituel hospitalier.

Une poétique du seuil : discours et enjeux de l'hospitalité

5 L'hospitalité est à la fois manifestation singulière de l'échange oblatif et paradigme du don, dans la mesure où elle met en scène ce que celui-ci a de plus délicat à saisir, c'est-à-dire, l'entre-deux, le passage, le seuil. L'ambiguïté sous-jacente à l'hospitalité s'inscrit d'ailleurs dans l'ambivalence bien connue du terme « hôte » que désigne à la fois celui qui reçoit et celui qui est reçu. Double sens par lequel la langue témoigne que l'hospitalité, tout comme le système oblatif dans lequel elle s'insère, se place sous le signe de la réversibilité la plus totale, le rituel hospitalier consistant précisément dans un étrange basculement spatial et identitaire : au seuil de la demeure, chacun des intervenants dans l'échange doit s'ouvrir à autrui et à l'univers qu'il représente ou transporte et sacrifier en quelque sorte une partie de lui-même¹⁷. L'hospitalité ne se réalise ainsi pleinement que si elle donne lieu à la transformation réciproque, c'est-à-dire, si quelque part dans la transaction, l'invité prend la place de l'hôte alors que celui-ci assume une partie de l'étrangeté et l'altérité qu'il accepte d'abriter sous son toit¹⁸.

6 En ce sens, le récit médiéval ne pouvait que mettre au devant de la scène fictionnelle l'hospitalité gratuite, c'est-à-dire, celle qui, en suivant la logique du don, engendre et s'alimente de la dette symbolique. Dans une chanson de geste composée entre la fin du XII^e et le début du XIII^e siècle, *Aiol*, cette dimension de la gratuité est d'autant plus marquée qu'elle s'insinue comme paradoxe ou note dissonante, l'hôte en question (Gautier) étant un bourgeois extrêmement riche (un ancien marchand, ce qui nous introduit dans une logique du signe et non plus dans l'imaginaire oblatif et symbolique) de la région de Blois qui refuse néanmoins d'accepter l'argent du héros :

Et Aiols li offri .iiii. sous de deniers
Que ses peres li ot al departir cargiés,
Mais li borgois nes v aut prendre ne manier :
Por sainte carité li dona a mengier¹⁹.

7 À l'inverse de l'hospitalité vendue (motif amplement cultivé dans le roman dit « réaliste » ou « gothique » des XIII^e et XIV^e siècles, comme nous le verrons par la suite), l'hospitalité offerte « por carité » implique tout un système relationnel fondé sur une syntaxe propre (un code culturel) qui permet de maintenir et de gérer l'équilibre extrêmement fragile et délicat entre la semblance et la différence, entre l'ipséité et la marque d'une altérité irréductible et indépassable²⁰. Double dimension qui est au cœur-même du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, notamment dans le célèbre épisode de la rencontre entre Perceval et Gornemant. En effet, bien que le prudhomme soit un ancien chevalier arthurien (identité rêvée de Perceval) et qu'il soit l'oncle maternel du héros (contiguïté lignagère et rapprochement identitaire), c'est l'instauration d'une différence, d'une rupture, qui marque le rituel hospitalier. En effet, chez Gornemant de Gore, Perceval devra apprendre à ne pas confondre cet espace culturel (modèle de tous les espaces autres qu'il découvrira) avec l'espace dévorateur ou pétrifiant de la mémoire (figuré par la demeure maternelle), c'est-à-dire à ne pas confondre le discours codifié de la chevalerie avec le discours des origines. Dans d'autres cas, la notion d'altérité est encore plus fortement soulignée, permettant de mettre en évidence l'hospitalité comme don pur, véritable pari sur l'inconnu et sur l'impossible, dans la mesure où le chevalier errant (anonyme la plupart du temps et caché, de surcroît, derrière la visièrre de son heaume) surgit de cet espace menaçant et indifférencié que symbolise la forêt du roman médiéval. Dans *Fergus* de Guillaume le Clerc (récit arthurien de la première moitié du XIII^e siècle qui est, à bien des égards, une réécriture, parfois ironique, du *Conte du Graal*), le héros étant parti en quête du Chevalier Noir après un bref séjour à la cour

d'Arthur arrive à un château et demande à la pucelle de l'héberger. Celle-ci éclate de rire s'apercevant de la naïveté du jeune héros qui ignore totalement les conventions courtoises et les rites de l'hospitalité qui exigent que celle-ci soit demandée au seigneur du domaine. Il incombera alors au père de la pucelle de transmettre à Fergus l'essentiel des codes chevaleresques et courtois qui permettront au héros de poursuivre son aventure. Ces deux exemples montrent clairement que l'une des fonctions de l'hospitalité dans le roman arthurien est liée à l'initiation (qu'il s'agisse d'une initiation guerrière, discursive ou amoureuse comme c'est le cas dans *Érec et Énide* de Chrétien de Troyes), l'espace du vavasseeur²¹ permettant d'opérer une disjonction essentielle par rapport à l'espace – bien trop proche encore – des origines, grâce à laquelle le héros acquiert une certaine maturité. Cet aspect initiatique est particulièrement important, car le rituel hospitalier se saurait se réduire au fait de *recevoir* quelqu'un dans son propre espace. Tout comme dans le geste oblatif, « dans l'hospitalité, l'esprit du donneur – et même sa présence physique – est une partie du don²² ».

8 Aussi, le chevalier ne reçoit-il pas seulement un certain savoir (et un savoir-faire) sur le monde : il s'imprègne également de l'identité de son hôte et de tout ce que celle-ci représente en tant que mémoire ancestrale de l'univers arthurien (auquel tous ont, d'une façon ou d'une autre, appartenu un jour) dont les héros rêvent de faire partie. Mais comme il n'existe pas de don sans retour du don, sans réciprocité – ce qui le distingue foncièrement de l'échange monétaire et marchand –, on pourra se demander ce que gagne l'hôte durant cette transaction symbolique. Or, au-delà de la promesse (notion cruciale de la parole donnée) de richesses qui permettront au vavasseeur de restaurer son ancien prestige et de récupérer sa place dans la syntaxe du monde dont il avait été exilé pour des raisons diverses (comme il arrivera dans *Érec et Énide*), celui-ci s'enrichit surtout de toute cette dimension de l'aventure et du merveilleux que l'errance transporte en elle, c'est-à-dire de l'immensité d'un sens souvent non verbalisé, mais non moins perceptible, contenu dans la figure symbolique et prestigieuse de ce chevalier qui incarne, en outre, un passé originel dans lequel le vavasseeur se laisse nostalgiquement (ou dramatiquement) miroiter. Et c'est sans doute pourquoi l'hospitalité dans le roman arthurien prend un air si spontané et si libre, n'impliquant apparemment aucune contrainte ni aucune négociation. Cette transparence verbale, lisible à travers la déclinaison immédiate du nom, contrarierait-elle cette « parole de l'entre-deux » qui balance constamment entre le dit et le non-dit, entre la codification et l'ambiguïté du silence (des silences) qui caractérisent et menacent le rituel hospitalier²³ ? À la demande sans équivoque de Perceval (« Que vos me hebergiez hui mais », v. 1412), Gornemant répondra par un simple « molt volentiers » (v. 1413). Sensiblement à la même époque, nous retrouvons un rituel discursif semblable dans *Gui de Warewic* lorsque le héros éponyme, après avoir perdu ses compagnons de route et avoir erré par d'étranges terres, aperçoit l'espace référentiel par excellence du château où il demandera à être hébergé :

« Sire, fait Gui, entendez ça :
 Deus, qui tut le mund furma,
 Beneie vus a icest jur
 E vus doinst mult grant honur ;
 Chevaler sui esgaré,
 L'oster demant par charité."
 Li sire respunt mult dulcement :
 "L'ostel avrez mult bonement²⁴ ».

vavasasseur devance même le discours du héros :

Erec pensa que il estoit
preudom : tost le hebergeroit ;
par mi la porte antre an la cort.
Li vavasors contre lui cort ;
einz qu'Erec li eüst dit mot,
li vavasors salüé l'ot :
"Biaz sire", fet il, bien vaingnier.
Se o moi herbergiez daingniez,
Vez l'ostel arareillié ci²⁵.

- 10 Cette spontanéité ne conduit toutefois pas forcément à abolir l'espace identitaire de l'autre, à le saisir dans une parole et un espace dévorateurs. Bien au contraire. Malgré l'apparente transparence du rituel verbal (formules de bienvenue suivies de formules dans lesquelles l'invité recommande son hôte à Dieu) et de la structure relativement figée de cette poétique de l'hospitalité²⁶, il semble en effet exister au sein de la communication entre l'hôte et son invité une sorte de tabou sur l'identité (aux enjeux, eux aussi, initiatiques sans doute) qui dépasse la nature topique de ce code ancré dans la tradition littéraire. Bien qu'il ne le verbalise jamais (ou rarement), le vavasasseur qui croise le chemin du héros sait intuitivement (ou par expérience peut-être) à quel point il est important pour le chevalier de garder l'anonymat ou le silence sur son identité. Ainsi l'hôte qui héberge Lancelot le questionne-t-il sur sa provenance sans toutefois lui demander son nom, signifiant privilégié où se recueille l'essence de l'être et de la mémoire lignagère²⁷ :

Premierement li vavasors
comença son hoste a enquerre
qui il estoit, et de quel terre,
mes son non ne li anquist pas²⁸.

- 11 Lorsqu'il sent son identité menacée par un hôte qui semble surgir du néant ou lorsqu'il perçoit qu'il est trop tôt pour interrompre un parcours expiatoire et trouver le repos dans un espace où nulle synthèse n'est encore possible, le chevalier peut simplement refuser l'hospitalité et éviter ainsi la création précoce de tout lien social, de toute dette symbolique, qui risquerait de l'immobiliser à nouveau dans l'espace et dans le temps et empêcher la transformation identitaire qu'il recherche. C'est à nouveau le cas d'*Erec* à la suite justement du fameux épisode de la *récréantise* qui déclenche véritablement l'aventure romanesque :

Vers none, un home trové ont,
qui li demande qui il sont [...].
Et li hom dit au chevalier :
« Sire, or voldroie herbergier
vos et voz conpaignons ansamble[...] ».
Et il li dit : « Ne porroit estre
que je herberjasse a ceste ore ;
car malvés est qui se demore
ne qui a eise se repose
puis qu'il a enprise tel chose ;
et je ai tel afeire anpris
qu'a piece n'iert mes ostex pris²⁹ ».

- 12 Quels sont les enjeux de ce silence complice sur l'identité ? Ce rituel souligne tout d'abord la nature protectrice de l'espace hospitalier, sorte de havre de paix planté au milieu de l'espace menaçant de l'errance où le héros n'a pas à se confronter, ne serait-ce que le temps d'une nuit, à l'énigme troublante des signes qui scandent son parcours. Ensuite, il signale la fonction disjonctive de

cette étape, le temps de l'hospitalité étant celui d'une rupture par rapport à un passé traumatisant marqué par l'interdit (Gauvain, Lancelot) ou par la stagnation (Érec, Perceval) qui ont bloqué l'accès à une identité pleine. Finalement, il révèle que l'objectif suprême de l'hospitalité consiste à effacer l'étrangeté qui est en l'autre³⁰. Durant un temps dont la durée acquiert de nets contours symboliques (trois ou sept jours, par exemple), l'altérité se résorbe dans le même, l'ailleurs s'annule dans l'ici et le maintenant de l'espace référentiel, le convive s'intégrant symbiotiquement dans le tissu familial et social de l'hôte, alors que celui-ci accepte paradoxalement de prendre, dans sa propre demeure, le statut et l'identité de l'étranger³¹.

- 13 Bien entendu, le sens et les enjeux de l'hospitalité varient en fonction de la nature et de la place que cette étape occupe au sein du récit et de la trajectoire des héros. Elle est parfois clairement affichée (c'est le cas d'Érec chez le père d'Énide ou chez le roi Évrain, par exemple), permettant la transformation d'un territoire qui est étrange et menaçant pour le chevalier (qui est lui-même menace potentielle pour ce territoire) en un espace balisé par la parole du vavas seur qui fournit au héros les informations nécessaires pour qu'il s'y repère et mène à bon terme son aventure. Dans d'autres cas, lorsque la dissimulation de l'identité assume une fonction vitale ou stratégique, l'hospitalité se place sous le signe du secret (c'est le cas, par exemple, de Berte dans le célèbre récit d'Adenet de Roi – *Berthe aux grands pieds* –, de Frêne dans *Galeran de Bretagne* et des héroïnes de Jean Renart qui recréent leur identité dans une atmosphère urbaine dont elles apprennent peu à peu à dominer le langage et l'économie). Mais, dans un cas comme dans l'autre, l'espace hospitalier demeure toujours espace privilégié de la re-connaissance. Aussi, le désir de protéger ou de respecter l'identité de l'autre n'est-il pas forcément en contradiction avec la révélation du nom sur laquelle se fonde le rituel hospitalier ancré nécessairement sur un rapport de confiance. Voyons à nouveau l'exemple de Gui de Warewic face à Ami de Champagne :

« Sire chevaler, dit le seignur,
Requer vus, sire, par amur,
Que vostre nun me diez
E que a mei pas nel celez.”
Gui respunt : “Ja l’orrez,
Quant vus saver le volez :
Gui de Warewic sui apelé,
De male manere sui encombré³² ».

- 14 Ou, déjà au XIII^e siècle, celui, plus mitigé, de Berte lorsque celle-ci est accueillie par Simon et Constance dans une demeure aux contours matriciels où la pucelle restaure son intégrité aussi bien physique que psychique, économique, sociale et verbale :

“Bele”, ce dist Constance, “ne soiez esperdue.
Comment avez non ? Que bien soiez venue !
— Dame, j’ai non Berte, si soi m’ame assolue.
— Ce soit a vostre joie, qui vous soit avenue !
— Ainsi a non la dame qui a Pepin est drue,
— Fille au roi de Hongrie, n’a mieudre souz la nue,
— Chascuns dist k’ains ne fu plus bele riens veüe [...].
Forment se repent Berte que son non lor a dit ;
Ele amast assez mieus que ele eüst mentit”³³.

- 15 À l’instar de tous ces signifiants qui circulent dans le cadre de l’hospitalité (paroles, expériences, nourriture, vêtements, don de la femme, etc.) ou qui fonctionnent comme *guerredon* (argent, or, objets précieux, chevaux, domaines) grâce auquel le vavas seur récupère, à la fin du récit, le prestige

social et l'aura symbolique qu'il avait perdus (le père d'Énide en est l'exemple achevé), le don du nom est le premier, et sans doute l'un des plus importants, signe constitutif du pacte fiduciaire qui s'établit entre l'hôte et son invité, car le don du nom est toujours un don de soi qui instaure un lien primordial entre l'hospitalité et le langage (que celui-ci soit parole donnée, refusée ou suspendue). Temps de la re-connaissance qui permet au héros – cet éternel *homo viator* du récit médiéval³⁴ – de se recentrer sur son identité, l'hospitalité produit ainsi toujours une petite renaissance. Remarquons d'ailleurs que la plupart des gestes qui accompagnent le rituel hospitalier (alimentation, bain, don de nouveaux vêtements, festivité) témoignent non seulement de sa pleine intégration dans le système oblatif, comme ils soulignent la nature purificatrice de cette étape. Charles Foulon rappelait à ce propos un aspect particulièrement important au cœur de ce scénario symbolique « qui parle à l'imaginaire, [qui] parle de l'imaginaire³⁵ » : par opposition au chevalier dont l'identité est si souvent éclatée ou problématique (que l'on songe à Perceval, Milon, Yonec et à toute cette myriade de héros sans pères qui peuplent le roman médiéval), le vavas seur du récit arthurien est presque toujours un père de famille. Ancien chevalier, noble déchu ou vassal simplement marié avec la fille d'un important comte (Lycorans dans *Érec* ou le vavas seur qui est le beau-frère de Gauvain dans *Le Chevalier au lion*), ses descendants sont toujours exemplairement beaux, vertueux et élevés suivant les principes et valeurs traditionnels de la courtoisie, notamment dans la pratique de la largesse. Nous nous apercevons ainsi que cette étape structurale et structurante représente, pour le chevalier errant, la possibilité d'un retour à une structure sociale et familiale stable et protectrice, c'est-à-dire, d'un retour régénérateur aux origines perdues ou rêvées. Vu que le héros est aussi un être étrangement frappé par la stérilité (sans descendance), la structure familiale du vavas seur représente d'autre part une espèce de futur embryonnaire du roman arthurien qui abrite le songe d'une continuité des lignages nobles, des valeurs liées à l'idéal chevaleresque et courtois et, bien entendu, d'une continuité du récit lui-même.

- 16 L'hospitalité peut alors se définir comme le lieu où l'aventure, qu'elle soit expérience passé (conte du chevalier) ou à venir (avertissements du vavas seur, par exemple), passe du stade de matière brute à celui de récit structuré. En ce sens, tout comme nous l'avons remarqué à propos du geste oblatif, l'hospitalité n'est pas seulement un produit de la fiction : elle engendre le discours fictionnel. Ce passage à la fois structurant et créateur de l'indifférencié de l'aventure à l'ordre du monde par le bais de la parole poétique est tellement important que, dans certains romans, cette parole est le seul *guerredon* exigé en échange du don de l'hospitalité. C'est ce que nous observons dans *Le Chevalier au lion* où le vavas seur qui a courtoisement hébergé Calogrenant exige seulement, pour toute récompense, que celui-ci vienne lui rendre à nouveau visite avant de repartir pour la cour d'Arthur afin de lui raconter ses péripéties (ce qu'il ne fera pas, comme nous le savons, car cet antihéros, s'étant vu infligé une humiliante défaite par Esclados le Roux, passera cette mésaventure sous silence durant sept longues années). À l'instar du conte que les poètes se plaisent à présenter comme une offrande destinée à leur protecteur ou mécène (pensons, par exemple, au prologue des *Lais* de Marie de France ou à celui qui inaugure le roman de *Perceval* de Chrétien), le récit (ou micro-récit) fictionnel des aventures lors du rituel hospitalier peut donc lui aussi assumer, à l'intérieur du propre texte, les contours d'un don :

Après le repria que gié
par son ostel m'an revenisse
an guerredon et an servise³⁶.

L'économie oblatrice qui sillonne d'un bout à l'autre la matière de Bretagne culmine avec l'étrange hospitalité du roi Arthur qui, en échange d'un simple mais vital conte d'aventure, reçoit et absorbe dans sa cour (espace à la fois centripète et centrifuge) toute cette dimension de l'Ailleurs et de l'Altérité évoquée par une foule de chevaliers inconnus que le héros vaincu durant son parcours. Le souverain deviendrait ainsi, en quelque sorte, l'incarnation même du roman auquel il donne son nom, car en quoi consiste le principe de la nouveauté³⁷ qui préside au roman breton sinon dans sa capacité d'accueillir, dans une nouvelle *conjointure* narrative et linguistique³⁸, toute l'hétérogénéité paradoxale, voire menaçante, d'un univers lointain peuplé d'êtres fantastiques et de coutumes merveilleuses et étranges ? Les récits mettent en effet très fréquemment en scène une forme archaïque et guerrière du don à travers le motif de la merci, qui n'est autre que le don de la vie : le chevalier déconfit lors d'un combat singulier demande merci au héros, le code chevaleresque et courtois exigeant que, dans ce cas, le vainqueur cède à la requête du vaincu³⁹. Néanmoins, le roman arthurien (surtout chez Chrétien de Troyes) introduit une remarquable variante narrative : en échange de sa vie, le chevalier devra rejoindre la cour d'Arthur pour y raconter publiquement les circonstances de sa défaite. Ainsi, la prison arthurienne est, en réalité, une antithèse de la prison conventionnelle qui s'érige en modèle d'hospitalité. Voyons l'exemple d'Yder, le chevalier déconfit par Érec à la suite de l'épreuve de l'épervier d'où il remporte Énide, la fille du pauvre vavas seur, comme trophée. Après le combat, le héros l'enjoint à se livrer à Guenièvre (agressée violemment au visage au début du récit par le nain qui était à son service) qui le reçoit d'une façon désarmante :

Quant il ot conté son message,
la reïne fu preuz et sage,
cortoisement li dit : « Amis,
des qu'an ma prison estes mis,
molt iert vostre prison legiere ;
n'ai nul talant que mal vos quiere⁴⁰ » .

Ce schéma narratif et symbolique se répète, tout en s'enrichissant, dans *Le Conte du Graal*. Dérouté par Perceval qui met ainsi fin au siège de Beaurepaire (espace de Blanchefleur), Clamadeu préfère se rendre à la « loial prison » d'Arthur (v. 2521) que demeurer dans la « male prison » de Blanchefleur (v. 2284) dont il a tué le propre frère. Pourquoi la prison arthurienne est-elle si séduisante ? Quel contre-don le roi espère-t-il recevoir en échange de son hospitalité ? Remarquons tout d'abord que cette parole différée qui, comme dans la logique du don, joue sur la dilatation spatiale et temporelle, apparaît comme une stratégie visant amplifier l'image du héros. En racontant sa mésaventure, le chevalier vaincu fait résonner les exploits du héros : le nom se démultiplie à l'infini à travers le re-nom en même temps que s'accroît la valeur, le *pris* (qu'il faut de plus en plus prendre au double sens économique et moral) du vainqueur. D'autre part, comme nous l'avons déjà signalé à propos de Calogrenant dans *Le Chevalier au lion*, cette parole transforme la réalité abrupte de l'aventure en une fiction structurée, filtrée, médiatrice ; fiction révélée et (con)sacrée par la présence d'Arthur lors d'une importante fête solennelle (souvent la Pentecôte, ce qui est d'autant plus révélateur) dominée par l'exubérance oblatrice qui caractérise la cour arthurienne. Mais *Le Conte du Graal* (et d'autres à sa suite) va encore plus loin en nous apprenant que c'est justement cette fiction qui sert d'aliment vital à Arthur et à sa cour⁴¹. Arthur se nourrirait-il de la substance spirituelle et profane des récits d'aventure tout comme son double, le Roi pêcheur, se nourrit de la substance spirituelle et sacrée contenue dans le Graal ?

Ke, fait li roi, laissez me en pais ;
Que ja par les oex de ma teste
Ne mengerai a si grant feste,
Que je cort esforchie tiegne,
Jusque novele a ma cort viegne ⁴².

Si li plaist [a Artur] tant sa compaignie [do preudome] que s'il ert tot
jorz avec lui ne li prendroit il talent ne de boire ne de mengier, tant li
sont ses paroles douces et plesanz⁴³.

- 19 Transformer l'autre, l'ennemi, l'étranger en un membre permanent de la cour et, par conséquent, en un potentiel chevalier errant qui continuera à alimenter et à régénérer le *logos* arthurien par le conte de ses péripéties ; annuler la différence menaçante en l'absorbant ou en l'intégrant dans le système courtois ; convertir la prison corporelle en parole livre qui relance sans cesse le récit, voilà qui fait sans nul doute de l'hospitalité arthurienne un rituel oblatif à la fois riche, complexe et extrêmement atypique.

De l'hospitalité vendue à la parole négociée : envers et revers du don

- 20 La modernité, celle du Moyen Âge comme la nôtre, se traduit essentiellement par une objectivisation du monde, c'est-à-dire, par une « rupture entre l'humanité et le cosmos, rupture par où pénètre le monde des objets, qui finit par envahir le monde tout court et par déferler sur les personnes : voilà ce qui explique l'ensemble des différences entre don moderne et don archaïque »⁴⁴. La civilisation monétaire inaugure une culture du signe et une nouvelle arithmétique du désir qui rivalisent désormais, sans néanmoins l'abolir, avec la pensée symbolique à dominante oblatrice. Ainsi, de l'autre côté du miroir où s'épanouissent, au XIII^e siècle, les grands cycles romanesques en prose structurés autour d'Arthur, de Merlin et du Graal, le dénommé roman « réaliste » ou « gothique »⁴⁵ sera un peu l'histoire de cette progressive objectivisation (qui est aussi désacralisation) du monde et des rapports sociaux. Nous aurions cependant tort de penser ce discours littéraire comme une tentative de saisir mimétiquement, de et par l'écriture, le réel historique ou social, cette tendance esthétique témoignant davantage d'un désir de rompre (ou de prendre ses distances) avec la topique courtoise et chevaleresque pour en dénoncer souvent le leurre et les faux-semblants cachés sous les simulacres de ses signifiants narratifs. Nous assistons alors à une véritable réécriture du motif de l'hospitalité qui devient l'objet d'une transaction marchande conduisant à annuler systématiquement la dette symbolique, à libérer, comme nous l'avons amplement souligné, le sujet des liens sociaux, transformant ainsi l'espace initiatique du vavasour arthurien en un espace tendanciellement neutre⁴⁶. Cette nouvelle vision du monde et des rapports sociaux commence toutefois à s'amorcer au siècle précédent. Prenons l'exemple d'une chanson de geste située au carrefour de deux siècles, *Aiol*⁴⁷, où le regard porté sur l'hospitalité commence peu à peu à se nuancer. En effet, à son arrivée à Poitiers après un parcours marqué par la souffrance et l'humiliation, le héros est reçu par un bourgeois « riche et manant » (v. 1081) qui le protège et le met à l'abri des agressions verbales venues des autres bourgeois de la ville. Et le poème d'expliquer cette asymétrie : Gautier, ancien sénéchal d'Élie (le père d'Aiol), lui offre l'hospitalité « par carité » (v. 1106) et en mémoire de son seigneur à qui le héros ressemble étrangement. À l'opposé

de ce personnage charitable, le texte met alors en scène sa femme. Véritable incarnation de l'avarice, du calcul et de la méfiance généralement assignés aux bourgeois (elle prend Aiol pour un voleur), celle-ci fera une franche apologie du lucre et de l'accumulation des richesses, bien que l'épisode se déroule un Dimanche de Pâques (jour propice aux pratiques oblatives) et bien qu'Aiol, par l'aspect misérable et meurtri qu'il exhibe, évoque singulièrement la figure même du Christ :

« Sire », che dist la dame, laisiés ester.
 Diables ! dont vient ore ités bontés ?
 Se tu as ton avoir grant amassé,
 Par ta marcheandise l'as conquesté,
 Et jou con sage feme l'ai bien gardé.
 Ja est chou .i. ribaus escaitivés
 Qui n'ot onques encore en son aé
 Qui vausist un mantel de neuf foré :
 Je cuic ches garnimens a il enblé
 Qu'il a ensamble o lui chi aporté,
 Et che maigre chaval a il trassé⁴⁸.

- 21 Gautier finira malgré tout par lui offrir de nouveaux habits et un anneau, objet désormais dépourvu de toute fonction symbolique (ce qui est extrêmement révélateur) que le héros, si besoin est, pourra mettre en gage, assumant ainsi les contours d'un singulier réservoir de la valeur et du sens. Plus tard, Aiol sera hébergé chez Isabel, sa tante maternelle qui ignore toutefois l'identité du jeune chevalier vu que celui-ci persiste à cacher son origine (v. 1976-2345), ce qui renforce, comme nous l'avons remarqué précédemment, la dimension initiatique du thème de l'hospitalité. Avant de reprendre son chemin, le héros fait ses comptes (une attitude assez étrange chez un personnage épique) afin de pouvoir payer son logement, ce à quoi, comme on aurait pu s'y attendre, Isabel réagit violemment en affirmant qu'elle n'est point une bourgeoise (à l'instar de la femme de Gautier), comme le prouve sa prestigieuse parenté qu'elle décline alors sans ambages :

Et respont Ysabiaus : Molt es gentis !
 Estoie tes deniers, biaux dous amis ;
 Se Dieus m'ai de gloire qui ne menti,
 Je n'en prendroie nul devant avril :
 Je ne sui pas borgoise de cheste chit ;
 Ainc ne vendi encore ne pain ne vin,
 Ançois sui gentieu geme, seur Loey's,
 L'empereor de Franche de Saint Denis,
 Qui toute cheste tere a a tenir⁴⁹.

- 22 Mais déjà au XII^e siècle, alors que commence tout juste à se développer le roman arthurien, voici qu'un récit en vers composé aux alentours de 1150 explore abondamment cette problématique de l'hospitalité vendue : il s'agit de l'atypique (à bien des égards) *Conte de Floire et Blancheflor*. Parti en quête de sa bien-aimée, Floire se déguise en marchand (motif qui infléchit radicalement l'imaginaire et l'économie romanesques). Il est alors hébergé par Richier (vv. 1231-1366⁵⁰), un bourgeois habitué à recevoir les commerçants qui affluent de toutes parts, qui lui « offre » un copieux repas (« la table fu molt marceande », v. 1264⁵¹). Les soupirs du héros égaré dans ses pensées (une expression, semble-t-il, peu habituelle chez un commerçant), ainsi que sa ressemblance avec Blanchefleur qui avait logé dans le même hôtel, trahissent cependant les signes de l'amour et l'identité de Floire, un « gentix hom » (v. 1288), comme le révèle cet habile lecteur et interprète des signes qu'est le bourgeois. Réconforté, le héros suit son chemin, sans toutefois oublier de payer son hôte :

Quant son conroi ot acuité,
a son oste a du sien doné,
puis prent a son oste congié,
a la nef vient, si a cargié (vv. 1363-1365).

23

Arrivé à Baudas, il est à nouveau hébergé par un bourgeois (un marchand lui aussi qui a pour fonction de prélever les taxes portuaires – très élevées d'ailleurs – destinées à l'émir : vv. 1391-1487) et à nouveau trahi par son attitude rêveuse. Avant d'entrer dans la ville de Babylone, il sera reçu, en échange de « .c. sols » (v. 1547), par un autre bourgeois qui lui montre, de façon intéressée, la route conduisant à Blanchefleur. Toutefois, pour y parvenir, il doit – à l'instar des héros arthuriens – traverser un fleuve « mult lé et molt parfont » (v. 1555), étape décrite de façon inédite par le poète (vv. 1553-1597). Nous nous rendons compte, en effet, que ce bourgeois a inventé un négoce assez lucratif en exploitant les droits de passage avec un associé dont la femme héberge, de l'autre côté du fleuve, les voyageurs. Ces trois personnages utilisent, en outre, un astucieux système de communication : le bourgeois livre à son hôte un anneau que celui-ci remet au batelier qui échange cet anneau contre un second qui permettra à la femme d'identifier le voyageur. Dans une atmosphère où l'on a tendance à se méfier de l'autre, où l'on a pleine conscience que le langage, ainsi que tout signe, peut être manipulé ou déguisé (à l'image même de Floire) masquant ainsi la vérité de l'être et du monde, il est intéressant de constater que la communication entre ce couple de bourgeois se fonde uniquement sur un système clos formé de signes matériels dont la signification conventionnelle et pré-codifiée évite désormais tout dérapage sémantique, toute ambiguïté. Mais d'autres conclusions s'imposent. Tout d'abord, le lien privilégié entre hospitalité et anonymat : annuler la dette symbolique en refusant de tisser les liens sociaux impliqués dans le don permet au héros de gagner une certaine autonomie identitaire qui facilite sa progression dans l'espace. Idéalement, et vu qu'il voyage incognito, la mémoire de cette étape devrait s'effacer au moment même où la dette est payée, ce qui répond aux objectifs narratifs et symboliques (son versant initiatique) de l'aventure. Ce motif de l'hospitalité monnayée cache, d'autre part, une réalité poétique. En effet, ce que Floire paye dans tous ces épisodes, ce n'est pas seulement son logement, mais une information plus précieuse encore concernant Blanchefleur. En ce sens, à travers ce médiateur universel qu'est l'argent, l'hospitalité devient-elle le temps et le lieu d'une parole négociée qui permet au sujet de mesurer la distance qui le sépare de son objet de désir. Cette forme d'hospitalité révèle ainsi que, de l'autre côté de l'intertexte arthurien ou épique, l'enjeu de la quête n'est plus, à la limite, de conquérir l'objet du désir (logique oblatrice), mais de l'acquérir (logique marchande) au sein d'un système relationnel et langagier régi de plus en plus par la médiation du signe monétaire. Or, à l'aube de la modernité, cette parole achetée et vendue s'insinuerait-elle comme étant plus inestimable, efficace et cautionnée que la parole donnée ? Cette vision du monde et des rapports sociaux acquiert une dimension décisive sous la plume de nombreux auteurs au XIII^e siècle. Prenons pour seul exemple l'émblématique roman de *L'Escoufle* de Jean Renart où l'hospitalité marchande permet de recréer un véritable paradis artificiel qui n'est autre qu'un simulacre à la fois amusé, grinçant, ironique ou désenchanté, de l'idylle courtoise. En effet, ayant vu leur union être empêchée à la suite des manœuvres surnoises des perfides conseillers de l'empereur de Rome, Guillaume et Aélis (fille du souverain) sont obligés de prendre la fuite pour vivre leur amour. Issus de la haute noblesse, les amants sont loin d'être dépourvus de richesses, leur voyage n'ayant rien en

commun avec le parcours douloureux, déchirant et initiatique d'un Aiol. Il se place, bien au contraire, entièrement sous le signe de la prodigalité et du bonheur que ce merveilleux *medium*, l'argent, permet d'acheter et de s'offrir. Au début du récit, le couple vit ainsi dans le luxe et le confort, jouissant d'une hospitalité majestueuse où la satisfaction des désirs n'a pour limite que la taille de la bourse devenue véritable graal de l'imaginaire marchand :

Il nes laist pas morir de fain,
Lui ne son oste ne s'amie ;
Por deniers ne remaint il mi
K'il n'aient trop char et viande,
Bon vins et poissons qu'il commande
Ke on akate a grant largesce[...].
Por la rikece qu'il demaine
Ont tuit li oste grant merveille[...].
Aprés mangier, quant il aconté
A son oste de sa despense,
La pucele qui riens n'i ense,
Rent tos jors d'argent plus que mains.
Il font tant par tout qu'a lor mains
Lor font lor oste adés lor lis.
Ml't ont soulas, ml't ont delis,
N'est deduis ne riens qui lor faille⁵².

- 24 Outre le fait d'accentuer la rupture par rapport aux liens sociaux (les amants vivent dans le monde enchanté et spéculaire de la passion, c'est-à-dire dans un monde littéralement *à part*), le motif de l'hospitalité monnayée émerge ici comme un moyen privilégié d'effacer les obstacles, de dissoudre les contours abrupts ou rugueux de la réalité, de détruire la réalité du/dans le réel. Au lieu de marquer la disjonction face à l'espace/temps des origines, elle la nie totalement et engendre, dans une attitude d'insouciance qui frôle l'indifférence (v. 4290), un univers dominé par la fantaisie et l'illusion. Jusqu'à leur arrivé à proximité de Toul (ville décrite également par sa richesse ainsi que par l'abondance et la fertilité qui y règnent : v. 4355-91), où ils se reposent près d'une fontaine, motif qui renforce l'atmosphère paradisiaque du *locus amœnus*, le parcours des enfants (ils n'ont que douze ans !) ressemble davantage à un retour au stade adamique de l'innocence qu'à une expérience de l'exil. La raison en est simple, semble nous suggérer Jean Renart : chez ces amants qui n'ont aucune idée de la valeur marchande des biens qui, en circulant à un rythme de plus en plus effréné, nourrissent le tissu social, qui n'ont aucune conscience de la nature et du fonctionnement de ce signe bien particulier qu'est le signe monétaire, l'argent a produit un monde irréel (ou surréel), un véritable simulacre. L'expérience idéalisée et sublimatoire de la *fin'amor* a engendré une fiction qui a réussi à gommer (comme dans un palimpseste), ne serait-ce que le temps d'un rêve, le principe de réalité. Mais celui-ci ne tarde guère à reprendre ses droits et à s'emparer à nouveau de Guillaume et d'Aélis au moment où ils sortent de leur sommeil léthargique près de la fontaine. Privés de leur bourse magique volée par un rapace qui la confond avec sa proie (image admirable de la nature violente et dévoratrice du désir animé par le simulacre monétaire) et séparés par les déboires de l'aventure, ils devront alors, chacun de son côté, faire l'expérience d'une nouvelle « mesure du monde », pour reprendre la belle expression de Paul Zumthor⁵³, où le don et l'hospitalité, entièrement placés sous le signe de l'imaginaire marchand, bouleversent radicalement la conception de la quête romanesque, la nature des rapports à autrui dans l'amour et les relations sociales, ainsi que la notion et le statut même du langage et de la parole poétique.

Nous voici donc bien loin de cette image du désir encensée par André Le Chapelain, un désir qui, lorsqu'il devenait « flétri par l'argent »⁵⁴ troublait jusqu'à l'ordre du langage qui perdait alors toute consistance en voyant se briser son rapport fondateur au signifié. Ironique comme toujours, cynique comme jamais, Jean de Meun se plaira lui aussi, bien que dans un registre différent de celui de Jean Renard, à dénoncer les illusions de cette topique littéraire. Sa recherche d'un équilibre (im)possible entre l'avarice et la « folle largesse » (qui conduit à une dispersion mortelle de soi, de l'amour et des biens : v. 7866 *sq.*, par exemple⁵⁵) va de pair désormais avec l'apologie d'une juste mesure économique, morale et verbale qui doit gouverner tous les aspects de l'expérience intérieure et de la vie en société (on reconnaîtra ici l'idéal aristotélicien de la *mediocritas* ainsi que la question, de plus en plus à l'ordre du jour, des circonstances qui doivent présider à la bonne parole⁵⁶). Car, si l'avarice est un mal qui isole le sujet et détruit le désir tout comme le tissu social, le don en revanche emprisonne irréversiblement l'homme à autrui :

Que vos diroie ? A la parsome
Par don sunt pris et dieu et home⁵⁷.

D'où les paroles qu'il place dans la bouche du dieu Amour qui déclare préférer les règles transparentes d'une économie monétaire et marchande annulant toute dette symbolique et sociale, aux stratagèmes obscurs et périlleux de Vénus et de son économie perverse de l'amour. Vénus qui, suivant les caprices de son nouvel allié, Fortune, séduit l'amant tantôt à travers le miroir narcissique de l'avarice et la protection illusoire du silence, tantôt à travers le mirage de la prodigalité verbale et matérielle où le sujet s'abîme. Bref, une économie où tout se perd et rien ne se transforme⁵⁸. Ici comme ailleurs, entre la négation du don et l'utopie de plus en plus distante de la largesse infinie, nous voyons se dessiner, en filigrane, l'idéal renouvelé de la mesure où tout signe, fût-il verbal, devient l'objet d'une constante, délicate et fragile négociation qui engendre inévitablement un modèle différent de sociabilité au sein duquel l'homme médiéval cherche à se frayer un nouveau chemin, à construire une nouvelle identité, à inventer un nouveau langage. L'émergence du sujet scellerait-elle alors, en partie du moins, l'émiettement et la mort imminente du don ?

Bibliographie

Sources littéraires

Adenet le Roi, *Berte as grans piés*, édition critique par Albert Henry, Genève, Droz, 1982.

Aiol, édité par Jacques Normand & Gaston Raynaud, Paris, Didot, 1877.

Aliscans, édité par Claude Régnier, Paris, Champion, 2 vols., 1990.

Arthur, *Gauvain et Mériadoc. Récits arthuriens latins du XIII^e siècle*. Traduits et commentés par Jean-Charles Berthet, Martine Furno, Claudine Marc & Philippe Walter, sous la direction de Philippe Walter, Grenoble, Ellug, 2007.

Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, édité par Mario Roques, Paris, Champion, 1981.

Chrétien de Troyes, *Le Chevalier de la charrette (Lancelot)*, édité par Mario Roques, Paris, Champion, 1983.

Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au lion (Yvain)*, édité par Mario Roques, Paris, Champion, 1982.

Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal (Perceval)*, édité par William Roach, Genève/Paris, Droz/Minard, 1959.

Gautier Map, *De Nugis curialium [Contes pour les gens de cour]*, texte traduit et présenté par Alan Keith Bate, Turnhout, Brepols, 1993.

Gui de Warewic, édition critique par Alfred Ewert, 2 vols., Paris, Librairie Ancienne Édouard Champion Éditeur, 1933.

Guillaume de Lorris & Jean de Meun, *Le Roman de la rose*, édité par F. Lecoy, Paris, Champion, 3 vols., 1973-1982.

Guillaume le Clerc, *The Romance of Fergus*, édité par Wilson Frescoln, Philadelphia, William H. Allen, 1983.

Jean Renart, *Le Roman de la rose ou de Guillaume de Dole*, édité par Félix Lecoy, Paris, Champion, 1979.

Jean Renart, *L'Escoufle. Roman d'aventure*, édité par Franklin Sweetser, Genève/Paris, Slatkine, 1974.

La Partie arthurienne du Roman de Brut, édité par I.D.O. Arnold & M.M. Pelan, Paris, Klincksieck, 1962.

La Queste del saint Graal, édité par Albert Pauphilet, Paris, Champion, 1984.

Le Conte de Floire et Blancheflor, édité par Jean-Luc Leclanche, Paris, Champion, 1983.

Les Enfances Vivien, édition critique par Magali Rouquier, Genève, Droz, 1997.

Marie de France, *Les Lais*, édition de Karl Warnke, Paris, Librairie Générale Française, Coll. « Lettres Gothiques », 1990.

Bibliographie critique

Bloch (Howard), *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, Paris, Seuil, 1989.

Boutet (Dominique), « Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne », *Le Moyen Âge*, tome 89, n° 3-4, 1983, pp. 397-411.

Bruckner (Matilda Tomaryn), *Narrative Invention in Twelfth-Century French Romance : The Convention of Hospitality*, Lexington, Kentucky, French Forum, 1980.

Casagrande (Carla) & Vecchio (Silvana), *Les Péchés de la langue*, Paris, Cerf, 1991.

Chênerie (Marie-Luce), « Le motif de la merci dans les romans arthuriens des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles », *Le Moyen Âge*, vol. 83, n° 1, 1977, pp. 5-52.

Derrida (Jacques), *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.

Derrida (Jacques), *De l'hospitalité*, Paris, Calamann-Lévy, 1997.

Dragonetti (Roger), *Le Mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil, 1987.

Esposito (Eduardo), « Les formes d'hospitalité dans le roman courtois (du *Roman de Thèbes* à Chrétien de Troyes) », *Romania*, vol. 103, n° 2-3, 1982, pp. 197-234.

Foulon (Charles), « Les vavasseurs dans les romans de Chrétien de Troyes », dans *An Athurian Tapestry: Essays in Memory of Lewis Thorpe*, sous la direction de Kenneth Varty, Glasgow, University of Glasgow, 1981, pp. 101-113.

Fourrier (Anthime), *Le Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen Âge*, Paris, Nizet, vol. I, 1960.

Gauvin (Lise), L'Hérault (Pierre) & Montandon (Alain) (sous la direction de), *Le Dire de l'hospitalité*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004.

Godbout (Jacques), « Recevoir, c'est donner », *Communications*, n° 65, 1997, pp. 35-48.

Godbout (Jacques) & Caillé (Alain), *L'Esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte, 1992.

Godelier (Maurice), *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

Köhler (Erich), *L'aventure chevaleresque*, Paris, NRF-Gallimard, 1974.

Lacan (Jacques), « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 235-321.

Le Goff (Jacques), *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977.

Le Goff (Jacques), *La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1986.

Little (Lester K.), « Pride Goes before Avarice : Social Change and the Vices in Latin Christendom », *American Historical Review*, n° 76, 1971, pp. 16-51.

Little (Lester K.), *Religious Poverty and the Profit Motive in Medieval Europe*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1978.

Louison (Lydie), *De Jean Renart à Jean Maillart. Les romans de style gothique*, Paris, Champion, 2004.

Mauss (Marcel), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Michaud (Ginette), « “Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique”. Seuils et délimitations de l'hospitalité derridienne », dans *Le Dire de l'hospitalité*, sous la direction Lise Gauvin, Pierre L'Hérault & Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, pp. 33-60.

Montandon (Alain), *Désirs d'hospitalité. De Homère à Kafka*, Paris, PUF, 2002.

Montandon (Alain), « Les non-dits de l'hospitalité ou les silences de l'hôte », dans *Le dire de l'hospitalité*, sous la direction de Lise Gauvin, Pierre L'Hérault & Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, pp. 19-32.

Montandon (Alain) (dir.), *Mythes et représentations de l'hospitalité*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 1999.

Ollier (Marie-Louise), « Utopie et roman arthurien », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, tome 27, n° 3, 1984, pp. 223-232.

Roussel (Claude) (dir.), *Figures et représentation de l'hospitalité médiévale*, numéro spécial de *Littérales*, n° 27, 2000.

Schérer (René), *Zeus hospitalier*, Paris, Armand Colin, 1993.

Shell (Marc), *The Economy of Literature*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.

Shell (Marc), *Money, Language and Thought : Literary and Philosophic Economics from the Middle Ages to the Modern Era*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982.

StanESCO (Michel), « Le chevalier dans la ville : le modèle romanesque et ses métamorphoses bourgeoises », dans *L'Imaginaire courtois et son double. Actes du VI^e Congrès Triennal de la Société Internationale de Littérature Courtoise*, sous la direction de Giovanna Angeli & Luciano Formisano, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, pp. 469-487.

StanESCO (Michel), « À l'origine du roman : le principe esthétique de la nouveauté comme tournant du discours littéraire », dans *Styles et valeurs. Pour une histoire de l'art littéraire au Moyen Âge*, sous la direction de Daniel Poirion, Paris, SEDES, 1990, pp. 141-165.

Woledge (Brian), « Bons vavasseurs et méchants sénéchaux », dans *Mélanges Rita Lejeune*, Grenoble, Éditions J. Duclot, 1969, vol. 2, pp. 1263-72.

Zumthor (Paul), *La Mesure du monde : représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993.

Notes

1 Derrida (Jacques), *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, pp. 16 et 26.

2 Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, éd. par Mario Roques, Paris, Champion, 1981, vv. 387-389.

3 Voir notamment les chapitres 5 (livre III) et 7 (livre IV) du *Policratus*.

4 Songeons notamment au chapitre 85 (« Les enseignemens de doner ») du livre II du fameux *Liures du Tresor*. Intégré dans une plus ample réflexion sur les rapports entre justice et libéralité, ce chapitre est complété par des conseils sur le *Guerredon* (« De guerredoner », II, V, 86) et une typologie des diverses formes de don (« Encore

de liberté », II, V, 87).

5 Voir, entre autres, *L'Histoire occidentale* (1226) où divers chapitres dépeignent à outrance les effets néfastes (aussi bien sur le plan social que politique et moral) de la logique corruptrice du gain au détriment de l'idéal oblatif subordonné au principe de la charité.

6 Voir notamment *l'incipit* du poème moral composé entre 1226-1227 et dont le titre même est révélateur : *Le Besant de Dieu*.

7 Sur cette question, voir notamment les travaux de Little (Lester K.), « *Pride Goes before Avarice : Social Change and the Vices in Latin Christendom* », *American Historical Review*, n° 76, 1971, pp. 16-51 ; *Religious Poverty and the Profit Motive in Medieval Europe*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1978 ; de Bloch (Howard), *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, Paris, Seuil, 1989 ; de Shell (Marc), *The Economy of Literature*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978 ; *Money, Language and Thought : Literary and Philosophic Economics from the Middle Ages to the Modern Era*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982, ainsi que les excellentes synthèses de Le Goff (Jacques), *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 46-65 ; *La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1986.

8 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 276 sq.

9 Voir, à ce sujet, les réflexions d'Ollier (Marie-Louise), « Utopie et roman arthurien », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, tome 27, n° 3, 1984, pp. 223-232.

10 *L'Aventure chevaleresque*, Paris, Gallimard, 1974.

11 Nul n'ignore, en effet, que la fortune que les chevaliers procurent dans ces tournois ne se réduit pas (ou plus) à la dimension purement symbolique de la valeur chevaleresque (le renom), mais qu'elle représente aussi, de plus en plus, un impératif économique, l'ombre de l'usure (à laquelle il faut souvent recourir pour financer ce simulacre d'activité guerrière) côtoyant périlleusement l'idéal de largesse qui définit l'éthos héroïque calqué sur les attributs traditionnels de la souveraineté. Voir, à ce sujet, l'excellent article de Stanesco (Michel), « Le chevalier dans la ville : le modèle romanesque et ses métamorphoses bourgeoises », dans *L'Imaginaire courtois et son double. Actes du VI^e Congrès Triennal de la Société Internationale de Littérature Courtoise*, sous la direction d'A. Angeli & L. Formisano, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, pp. 469-487.

12 *La Partie arthurienne du Roman de Brut*, d'après l'édition de I.D.O Arnold et M. M. Pelan, Paris, Klincksieck, 1962, vv. 481-482 ; 489-492 (c'est toujours nous qui soulignons). Les citations suivantes renvoient à cette édition

13 *Les Enfances Vivien*, v. 248 de l'édition critique de Magali Rouquier, Genève, Droz, 1997.

14 Le cas de Lanval (dans le lai homonyme de Marie de France) est, lui aussi, bien connu et évoque à la fois la spirale oblatif du *Roman de Brut* et la fracture idéologique observée dans la chanson de geste. Cette fois, c'est Arthur lui-même qui incarne une défaillance (située aussi bien au niveau oblatif, à travers l'étrange oubli du roi excluant le *juvenes* lors de la distribution des richesses et de la terre, que verbal, à travers son incrédulité à l'égard des révélations de Lanval au sujet de la beauté de la fée) surcompensée par le merveilleux féerique qui permettra au héros de recréer, dans toute sa plénitude, l'« atmosphère du don », selon la terminologie de M. Mauss, et, par ce biais, de colmater la rupture symbolique et sociale. La profusion hyperbolique des dons est à nouveau renforcée par le processus anaphorique qui, dans ce cas, fait de la distribution des richesses, une sorte d'expansion illimitée du héros dont le nom et la personne résonnent, en les imprégnant de leur essence, dans tous les biens ainsi dissipés : « Lanval donout les riches duns,/ Lanval acquitout les prisuns,/ Lanval vesteit les juggleurs,/ Lanval faiseit les granz honurs,/ Lanval despendeit largement,/ Lanval donout or e argent :/ N'i ot estrange ne privé/ a qui Lanval n'eüst doné » (v. 209-220 de l'édition de Karl Warnke, Paris, Librairie Générale Française, « Lettres Gothiques », 1990). Ici comme ailleurs, nous reconnaissons dans cette profusion/dilapidation une forme extrême d'échange, aux contours presque agonistiques, proche du *potlatch* pratiqué dans certaines sociétés traditionnelles (voir, à ce sujet, les remarques de Godbout (Jacques) & Caillé (Alain), *L'Esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p. 151).

15 Voir, à ce sujet, Boutet (Dominique), « Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne », *Le Moyen Âge*, tome 89, n° 3-4, 1983, pp. 397-411.

16 Un lien qui s'étend aussi à la parole poétique. De nombreux prologues de romans

et de chansons de geste ne cessent en effet de nous rappeler que, à l'instar de l'argent, la poésie n'existe et ne fait sens que si elle circule. Dans une société fortement structurée autour d'un imaginaire de l'oralité, c'est pécher gravement contre ce don que d'empêcher (par cupidité ou simple témérité) cette parole de circuler, de la prendre au pied de la lettre comme un signe idolâtre qui restera ainsi lettre silencieuse et morte (d'où l'importance d'une écoute/lecture attentive), ou de ne pas offrir à celui qui la travaille les moyens (monétaires ou symboliques, le renom du poète et du mécène étant essentiels à la divulgation de cette parole) de sa subsistance. La rhétorique du don permet de dévoiler les menaces qui pèsent sur l'échange poétique (structuré sur le modèle oblatif) dont dépend, en partie du moins, la cohésion de la communauté textuelle, l'identité culturelle et idéologique de certains groupes sociaux, et la transmission vitale de la mémoire collective, comme le montre exemplairement le prologue intercalé d'*Aliscans* (chanson de geste de la seconde moitié du XII^e siècle) et son insolite, par sa longueur même, et violente diatribe contre l'usure et l'avarice (laisse 91, v. 4760-82 d'après l'édition de Claude Régnier, Paris, Champion, 2 vols. 1990). Le sens et l'objectif de cette intervention semblent clairs : il s'agit de faire explicitement appel à la générosité du public (les *prodoms*), vu que, dans sa nature (anthropologique) de don, le chant épique exige un *guerredon*. Intégrer l'échange poétique dans le système symbolique et oblatif qui gouverne l'imaginaire féodal, revient à conférer au travail (verbe *laborer*) du jongleur une fonction semblable à celle que détient la circulation de la richesse au sein de la société. À l'inverse, refuser le contre-don (contrairement aux habitudes de *jadis*), c'est adopter un comportement usurier et avare (signe des temps nouveaux) face au jongleur et à sa chanson. C'est donc adopter (suivant le jeu de miroir auquel nous convie le poème à cause de la position structurale qu'occupe ce passage) une attitude analogue à celle du roi Louis le Pieux qui, tout au long du cycle de *Guillaume d'Orange*, se caractérise, nous le savons, par l'ingratitude et une tendance systématique à usurper la *proprietas* (économique et verbale), menaçant ainsi constamment un ordre idéologique et poétique que le héros (Guillaume et, à sa suite, Rainouart) n'aura cesse de restaurer. De la générosité envers le jongleur dépend donc effectivement la circulation de la poésie dont dépend, à son tour, la cohésion et la vitalité de la communauté féodale qui se régénère précisément dans et par la célébration rituelle de la mémoire collective transmise par le chant épique. Nous comprenons ainsi que l'avarice en matière poétique soit un comportement qui, sur le plan littéral comme métaphorique, se paye cher (« Puis le covient chierement racheter », v. 4767), ayant pour conséquence une éventuelle désintégration du tissu social due à la perte des référents historiques et culturels, ce qui représenterait non seulement une menace pour la société, mais également pour l'image même du pouvoir.

17 Ou, comme l'affirmait Jacques Godbout, « l'hospitalité réussie est celle où [...] celui qui donne reçoit et celui qui reçoit donne. Qui donne et qui reçoit ici ? Est-ce le type idéal de la réciprocité ? L'hospitalité est le type de don où la réponse à cette question est impossible » (« Recevoir, c'est donner », *Communications*, n° 65, 1997, p. 42).

18 Comme le soulignent, citant un ouvrage de Mireille Rosello sur l'hospitalité postcoloniale, Lise Gauvin et Pierre L'Hérault dans leur introduction au riche recueil de textes qu'ils organisent (*Le Dire de l'hospitalité*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 9), « la première condition de l'hospitalité est "d'exiger que, d'une façon ou d'une autre, l'hôte et l'invité acceptent, chacun à sa manière, la possibilité inconfortable et douloureuse d'être changé par la présence de l'autre" ». Aussi, comme le remarque Jacques Derrida à propos du langage de l'hospitalité, ce rituel a-t-il toujours quelque chose d'intrusif, de menaçant, l'accueil y côtoyant souvent le spectre de l'usurpation. Pour une analyse minutieuse de l'hospitalité dans la pensée derridienne, je renvoie à l'excellent article de Michaud (Ginette), « "Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique". Seuils et délimitations de l'hospitalité derridienne », dans *Le Dire de l'hospitalité*, sous la direction de Lise Gauvin, Pierre L'Hérault & Alain Montandon, *op. cit.*, pp. 33-60.

19 *Aiol. Chanson de geste*, d'après l'édition de Jacques Normand et Gaston Raynaud, Paris, Didot, 1877, vv. 1873-1876.

20 En effet, « L'hospitalité se situe toujours à la frontière entre l'appartenance et l'altérité. Elle porte sur la différence, même au sein de la parenté. Elle se situe là. Le lieu de l'hospitalité est un lieu qui n'est pas le sien, et où on ne doit pas rester, même en cas d'hébergement prolongé. Même dans une communauté aussi identitaire que la famille, l'hospitalité marque une différence et crée une frontière entre ceux qui reçoivent et ceux qui sont reçus. Sinon il n'y a pas hospitalité, il y a partage, personne n'est reçu et personne ne reçoit, ou il y a rencontre dans un espace neutre, sans hospitalité » (Godbout (Jacques), « Recevoir, c'est donner », *art. cit.*, p. 38). Sur l'histoire, la nature, l'imaginaire, ainsi que les formes et manifestations culturelles

de l'hospitalité, voir les travaux de Schérer (René), *Zeus hospitalier*, Paris, Armand Colin, 1993 et de Montandon (Alain), *Désirs d'hospitalité. De Homère à Kafka*, Paris, PUF, 2002, ainsi que les études rassemblées par Alain Montandon (*Mythes et représentations de l'hospitalité*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaire Blaise Pascal, 1999 ; *Hospitalités : hier, aujourd'hui, ailleurs*, Cahiers du CRLMC, Univ. Blaise Pascal, 2004) ou celles réunies Lise Gauvin, Pierre L'Hérault & Alain Montandon qui abordent l'hospitalité dans une perspective extrêmement riche, fruit d'une appréciable diversité multidisciplinaire (rhétorique, linguistique, ethnologie, littérature, philosophie, etc.) : *Le Dire de l'hospitalité*. Pour une vision d'ensemble de ce phénomène dans la littérature et la culture médiévales, je renvoie également aux textes rassemblés par Roussel (Claude), *Figures et représentations de l'hospitalité médiévale*, Numéro spécial de *Littérales*, n° 27, 2000.

21 En termes historiques, le vavasasseur est originellement un noble, le mot désignant le vassal d'un vassal. Pour une définition plus complète et un aperçu de l'évolution socio-historique de cet importante figure du récit arthurien, je renvoie aux commentaires de Woledge (Brian), « Bons vavasasseurs et méchants sénéchaux », dans *Mélanges Rita Lejeune*, vol. 2, Grenoble, Éditions Jean Duclot, 1969, pp. 1263-72 et de Foulon (Charles), « Les vavasasseurs dans les romans de Chrétien de Troyes », dans *An Arthurian Tapestry: Essays in Memory of Lewis Thorpe*, sous la direction de Kenneth Varty, Glasgow, University of Glasgow, 1981, pp. 101-113.)

22 Godbout (Jacques), « Recevoir, c'est donner », *art. cit.*, p. 41.

23 Voir, à ce sujet, l'intéressant article de Montandon (Alain), « Les non-dits de l'hospitalité ou les silences de l'hôte », dans *Le Dire de l'hospitalité*, *op. cit.*, pp. 19-32.

24 *Gui de Warewic*, éd. critique d'Alfred Ewert, Paris, Librairie Ancienne Édouard Champion Éditeur, 2 vols., 1933, vv. 6089-6096.

25 Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, éd. cit, vv. 381-389. Nous retrouvons la même situation plus tard dans le récit lorsqu'Érec et Énide arrivent dans l'espace du roi Évrain qui abrite l'aventure périlleuse de la Joie de la Court, ultime épreuve initiatique du couple : « Li roi Evrains en mi la rue/ Vint ancontre ax, si les salue :/ "Bien vaigne, fet il ceste rote,/ et li sires et la genz tote ;/ bien vaigniez, fet il, descendez [...]."/ Sanz folie et sans mal penser,/ ot faite une chanbre ancenser/ d'encens, de mire et d'aloé :/ a l'antrer anz ont tuit loé/ le biau sanblant au roi Evrain. » (vv. 5499-5503, 5515-5519).

26 Sur la structure de l'hospitalité et la tradition sur laquelle elle s'appuie, voir les intéressantes remarques d'Esposito (Eduardo), « Les formes d'hospitalité dans le roman courtois (du *Roman de Thèbes* à Chrétien de Troyes) », *Romania*, vol. 103, n° 2-3, 1982, pp. 197-234. Pour une sémiotique de l'hospitalité, je renvoie aux réflexions de Bruckner (Matilda Tomaryn), *Narrative Invention in Twelfth-Century French Romance : The Convention of Hospitality*, Lexington, Kentucky, French Forum, 1980.

27 « Par le sornon connoist on l'ome » dira la mère de Perceval à son fils au moment où celui-ci s'apprête à quitter le manoir maternel (Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*, édition de William Roach, Genève/Paris, Droz/Minard, 1959, v. 560).

28 Chrétien de Troyes, *Le Chevalier de la charrette (Lancelot)*, édition de Mario Roques, Paris, Champion, 1983, vv. 2076-2079.

29 Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, éd. cit, vv. 2257-2258, 2261-2263, 2266-2272.

30 Comme le suggère Alain Montandon, « Le rituel hospitalier est construit de telle sorte qu'il doit gommer le caractère intrusif de l'arrivée de l'étranger » (« Les non-dits de l'hospitalité », *loc. cit.*, p. 21).

31 Cette logique est poussée à l'extrême dans le *De nugis curialium* (fin du XII^e siècle) de Gautier Map, notamment dans le récit rapportant une coutume galloise particulièrement intéressante pour notre propos. En effet, si ce peuple paradoxal peut avoir les plus grands défauts (manquant de loyauté envers tout le monde, les Gallois sont à la fois prodiges et avares, courageux et féroces), nul ne peut nier son sens de la communauté et du partage qui se projette exemplairement sur ses coutumes hospitalières : « Pour ne pas être accusés d'être parcimonieux, ils respectent si scrupuleusement les lois de la générosité et de l'hospitalité qu'avant le troisième jour, personne ne demandera à un hôte de passage d'où il vient ou qui il est, de peur de le faire rougir de honte ou de lui faire sentir que son hôte le soupçonne d'avoir pris des libertés. Il n'est pas obligé, non plus, de répondre à un appel ; il doit ainsi rester à l'abri de tout blâme. Néanmoins, le troisième jour il est permis de lui poser des questions poliment (II, 20, éd. Alan Keith Bate, Turnhout, Brepols, 1993.) Sous le voile du respect, nous reconnaissons aisément la nature initiatique et

symbolique du rituel hospitalier, les trois jours évoquant d'ailleurs les sept jours durant lesquels Gauvain – avec l'assentiment des dames qui règnent sur le château des Mères Mortes où il est hébergé – cachera son nom alors que le neveu d'Arthur apparaît dans la tradition littéraire comme le modèle de la transparence verbale affichée dans un signifiant nominal qu'il décline orgueilleusement dès qu'on le lui demande (Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, vv. 8348-53). Gautier Map souligne, en y ajoutant une pointe d'humour, la nature intransigeante de cette loi : quiconque la transgresse peut périr, comme il arriva à cette Galloise tuée par son mari pour avoir osé reprocher à son hôte (motif à peine voilé de la *mulier linguata* de la tradition biblique et théologique) de prendre trop de libertés en passant la journée au lit (*De nugis curialium*, II, 21) ! « L'hospitalité absolue, hyperbolique, inconditionnelle » consisterait-elle ainsi, purement et simplement, à « suspendre le langage », comme le suggérait Jacques Derrida (*De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 117) ? Sur cette question fondamentale (et fondatrice en ce qui concerne les rapports entre parole et hospitalité), je renvoie également aux réflexions de Montandon (Alain), « Les non-dits de l'hospitalité », *art. cit.*, p. 20.

32 *Guide Warewic*, éd. cit., vv. 6107-6113

33 Adenet le Roi, *Berte as grans piés*, éd. critique d'Albert Henry, Genève, Droz, 1982, vv. 1299-1305, 1321-1322.

34 Voir la thèse d'Eduardo Esposito pour qui la genèse (modèle et structure) de l'hospitalité romanesque est à situer dans la *Règle* de saint Benoît et dans ses antécédents aussi bien orientaux (Pacôme, saint Basile) qu'occidentaux (Cassien notamment).

35 Dans *Le Dire de l'hospitalité*, sous la direction de Lise Gauvin, Pierre L'Hérault et Alain Montandon, *op. cit.*, p. 9.

36 *Le Chevalier au lion (Yvain)*, d'après l'édition de Mario Roques, Paris, Champion, 1983, vv. 259-261.

37 Voir, à ce sujet, l'excellent article de Stanesco (Michel), « À l'origine du roman : le principe esthétique de la nouveauté comme tournant du discours littéraire », dans *Styles et valeurs. Pour une histoire de l'art littéraire au Moyen Âge*, sous la direction de Daniel Poirion, Paris, SEDES, 1990, pp. 141-165.

38 Voir le prologue d'*Érec et Énide*.

39 Sur ce motif, je renvoie aux remarques de Chênerie (Marie-Luce), « Le motif de la merci dans les romans arthuriens des XII^e et XIII^e siècles », *Le Moyen Âge*, vol. 83, n° 1, 1977, pp. 5-52.

40 Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, éd. cit., vv. 1200-1204.

41 Ce motif sera amplement exploité par certains récits latins du XIII^e siècle, notamment dans le singulier conte intitulé Arthur et Gorlagon. Voir, à ce sujet, *Arthur, Gauvain et Mériadoc. Récits arthuriens latins du XIII^e siècle*. Traduits et commentés par Jean-Charles Berthet, Martine Furno, Claudine Marc & Philippe Walter, sous la direction de Philippe Walter, Grenoble, Ellug, 2007.

42 Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*, éd. cit., vv. 2822-2826.

43 *La quête del saint Graal*, éd. d'Albert Pauphilet, Paris, Champion, 1984, 101, 1-3.

44 Godbout (Jacques) & Caillé (Alain), *L'Esprit du don*, p. 210-211.

45 On place généralement sous cette catégorie neuf romans des XIII^e et XIV^e siècles (romans d'ailleurs assez différents les uns des autres en ce qui concerne la façon dont ils mettent en scène le réel) : *L'Escoufle* (1200-1202) et *Le Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole* (1212-1213) de Jean Renart, *Galeran de Bretagne* de Renaut (1216-1220), le *Roman de la violette* de Gerbert de Montreuil, *Joufroi de Poitiers*, le *Roman du Castelain de Coucy et de la Dame de Fayel* de Jamekes, *La Manekine* et *Jehan et Blonde* de Philippe de Remy, ainsi que le roman *Le Roman du comte d'Anjou* de Jean Maillart (1316). Certains critiques élargissent ce corpus en y intégrant quelques romans d'aventures non-arthuriens comme *Amadas et Ydoïne* ou *Guillaume de Palerme*. Anthime Fourrier (*Le Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen Âge*, Paris, Nizet, vol. I, 1960) fut le premier érudit à réfléchir sur les rapports entre littérature médiévale et réalité en questionnant notamment la nouveauté de l'écriture de Jean Renart face à la tradition narrative cultivée au siècle précédant. Dans *Le Mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval* (Paris, Seuil, 1987), Roger Dragonetti analyse finement plusieurs de ces romans en montrant que le réel y joue souvent la fonction d'un voile mimétique (et rhétorique) trompeur qui dissimule des processus scripturaires extrêmement élaborés et

complexes. Bien que dans une perspective très différente, voir également à ce sujet la récente étude de Louison (Lydie), *De Jean Renart à Jean Maillart. Les romans de style gothique*, Paris, Champion, 2004.

46 « Le rapport marchand s'applique particulièrement bien aux rapports entre étrangers. Mais le marché crée un lieu neutre où se dissout la rencontre spécifique à l'hospitalité, où, à la limite, il n'y a plus quelqu'un qui reçoit et quelqu'un qui est reçu. Il permet aux protagonistes de se dispenser de l'épreuve de l'hospitalité [...]. On est reçu, mais on ne doit rien, car on paie. La valeur de lien se dissout dans la valeur marchande. Aucun déséquilibre, aucune dette : la personne reçue ne rencontre que des objets, pas des personnes. L'espace lui-même est dépersonnalisé » (Godbout (Jacques), « Donner, c'est recevoir », *op. cit.*, p. 46). Cette transition de se fait pas néanmoins de façon abrupte, certains romans et chansons de gestes des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles faisant se côtoyer la mémoire idéologique et symbolique du geste oblatif pur et des motifs clairement liés à l'univers bourgeois dont l'introduction ne conduit donc pas nécessairement (ou immédiatement) à un échange de type marchand. C'était déjà le cas dans *Aliscans*, par exemple : alors que Guillaume se voit exclu de la société urbaine à cause de son apparence misérable, il sera accueilli par le « franc borjois » Guimar (signifiant dans lequel résonne le nom même du héros épique) qui l'héberge, le nourrit, le soigne et lui offre de nouveaux habits (laisse 65). Après avoir récupéré sa place au sein de la cour, Guillaume récompensera généreusement le bourgeois suivant une logique inflationniste et hyperbolique qui caractérise l'imaginaire oblatif. Même scénario un siècle plus tard dans un récit pourtant si éloigné du monde arthurien comme *Le Roman de la rose ou de Guillaume de Dole* dans lequel Jean Renart recrée, non sans ironie, cette grandiose atmosphère du don lors de l'arrivée de Guillaume (le frère de la belle Lienor) à la cité impériale de Conrad où il sera magnifiquement hébergé par une famille de bourgeois (v. 1368 sq.). Dans un univers où l'économie monétaire et marchande rivalise et menace de plus en plus l'édifice idéologique et symbolique du féodalisme, la mémoire du don deviendrait-elle ainsi une forme de marquer une différence identitaire, de revendiquer le prestige d'un geste encore idéalement lié à la parole souveraine?

47 Voir la note 19.

48 *Aiol*, éd. cit., vv. 1220-1230.

49 *Ibid.*, vv. 2257-2265.

50 *Le Conte de Floire et Blancheflor*, d'après l'édition de Jean-Luc Leclanche, Paris, Champion, 1983. Les citations suivantes renvoient à cette édition

51 Le repas, comme nous l'avons vu à propos du roi Arthur, est toujours un temps fort et particulièrement délicat (d'où son extrême ritualisation) de l'imaginaire hospitalier.

52 *L'Escoufle. Roman d'aventure*, édition de Franklin Sweetser, Genève/Paris, Slatkine, 1974, vv. 4258-4263, 4276-4277, 4288-4295.

53 Zumthor (Paul), *La Mesure du monde : représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993.

54 *Traité de l'amour courtois (De Arte honeste amandi)*, traduit par Claude Buridant, Paris, Klincksieck, 1974, p. 143.

55 Guillaume de Lorris & Jean de Meun, *Le Roman de la rose*, d'après l'édition de Félix Lecoy, Paris, Champion, 3 vols., 1973-1982.

56 Casagrande (Carla) & Vecchio (Silvana), *Les Péchés de la langue*, Paris, Cerf, 1991, pp. 65-85.

57 Jean de Meun, *Le Roman de la rose*, éd. cit., vol.1, vv. 8212-8214.

58 Les vers 10745-96 sont particulièrement éloquents : « Qui achate un destrier .c. livres,/ pait les, si en sera delivres ;/ n'en doit plus riens au marcheant,/ ne cil ne l'en redoit neant./ *Je n'apele pas vente don :/ vente ne doit nul guerredon,*/ n'i affiert graces ne merites,/ l'un de l'autre se part tout quites./ Si n'es pas vente senblable,/ car, quant cil a mis en estable/ son destrier, il le peut revendre/ et chatel ou gaaig reprendre ;/ au mains ne peut il pas tout perdre :/ s'il se devoit au cuir aherdre,/ li cuir au mains l'en demorroit,/ don quelque chose avoir porroit ;/ ou s'il a si le cheval chier/ qu'il le garde por son chevauchier,/ toujorz iert il du cheval sires./ Mes par trop est il *marchiez pires*/ dom Venus se seust entremetre,/ ca nus n'i ara ja tant metre/ qu'il ni perde tout le cheté/ e tout quan qu'il a acheté[...]./ Sunt donc sage tel marcheant?/ Mes foul et chetif mescheant,/ *quant chose a escient achetent/ ou tout perdent quan qu'il i metent*/ ne si ne leur peut demorer,/ ja tant n'i savront laborer./ Ne porquant, je nou quier naier,/ ma mere [= Vénus] n'en sieust riens paier ;/ n'est pas si fole ne si nice/ qu'ele s'entremeist de tel vice ;/ mes bien sachiez

que tiex la paie/ qui puis se repent de la paie,/ quant Povreté l'a en destrece,/ tout
fust il deciples Richece,/ qui por moi rest en grant esveill,/ quant ele veut ce que je
veill. »

Pour citer cet article

Référence électronique

Carlos Fonseca Clamote Carreto , « Le don en anamorphose ou la réécriture du monde.
Configurations et enjeux de l'hospitalité dans le récit médiéval (XII^e-XIII^e siècles) »,
COnTEXTES [En ligne] , n°5 | mai 2009 , mis en ligne le 25 mai 2009, consulté le 25
octobre 2011. URL : <http://contextes.revues.org/index4250.html>

Auteur

Carlos Fonseca Clamote Carreto
Universidade Aberta (Lisbonne)

Droits d'auteur

© Tous droits réservés